



L'éthique dans la philosophie pratique de Hegel

Otto Pöggeler

Volume 37, numéro 3, 1981

Hegel (1831-1981)

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/705871ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/705871ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Pöggeler, O. (1981). L'éthique dans la philosophie pratique de Hegel. *Laval théologique et philosophique*, 37(3), 259–281. <https://doi.org/10.7202/705871ar>

L'ÉTHIQUE DANS LA PHILOSOPHIE PRATIQUE DE HEGEL

Otto PÖGGELER

P OUR le jeune Marx, Hegel n'était pas un quelconque philosophe, polissant dans une tranquille retraite une série d'idées abstraites ; c'était plutôt le philosophe du monde qui avait su saisir en pensée les événements décisifs de son temps — et justement aussi ceux de caractère politique. La philosophie du droit de Hegel, ainsi pensait Marx, avait porté l'Allemagne à une hauteur historique que la politique concrète n'avait jamais atteinte. Pendant que les idées de Hegel s'étendaient sur leur époque, elles pouvaient être laissées en arrière par le progrès de l'histoire, mais le travail de pensée de Hegel pouvait aussi bien imprimer à l'histoire un pas en avant décisif. Il n'y a pas que Marx, dans sa politique d'opposition, ou Kierkegaard, dans son œuvre d'écriture solitaire et religieuse, qui aient rompu avec Hegel ; les travaux scientifiques qui suivirent avaient déjà mis hors discussion le style de spéculation hégélienne et, d'une façon générale, idéaliste. Lorsque Michelet, le dernier des Mohicans parmi les hégéliens, célébra Hegel, en 1870, à l'occasion du centième anniversaire de sa naissance, comme « le philosophe du monde qui n'a pas trouvé sa réfutation », la maison d'édition publia ce texte en son honneur avec l'annonce que les œuvres de Hegel se vendraient désormais à prix réduit. À nouveau cent ans plus tard, divers mouvements ont provoqué une prise de conscience renouvelée de Hegel, faisant de celui-ci encore une fois le philosophe du monde : ne manifeste-t-il pas déjà, au moins en germe, les différentes positions à partir desquelles aujourd'hui — à l'Est et à l'Ouest comme au Nord et au Sud — on aspire à une civilisation mondiale commune pour l'humanité ? Certaines parties du système hégélien semblent devenues irrémédiablement « historiques », c'est-à-dire qu'elles ne correspondent plus directement aux notions actuelles — ainsi la philosophie de la nature, que déjà les disciples de Hegel ne surent guère continuer de manière productive, ainsi également la philosophie de l'esprit subjectif, à laquelle les disciples de Hegel donnèrent encore une profusion de formes nouvelles. Mais c'est justement dans le domaine de la philosophie du droit et de l'État, dans celui ensuite de la religion et de l'art, ou dans la connexion de la philosophie du droit et de la philosophie de la religion sous la forme (*Fassung*) logique dans la dialectique, que Hegel est aujourd'hui le classique qui, partant du passé, donne des impulsions décisives pour l'auto-compréhension du présent.

Hegel se passionnait pour les questions politiques, et sa philosophie du droit, voire, d'une façon générale, la dialectique de son système, sont aussi utiles dans la tentative d'apporter aux questions politiques une solution rationnelle. Le premier écrit que Hegel publia, en 1798 (anonymement), était la traduction, avec notes, d'un écrit de circonstance

(*Flugschrift*) ; cet écrit de Cart s'élevait contre la domination injuste des patriciens bernois sur le pays de Vaud. La Suisse passait alors pour le pays des bergers, vivant encore dans la nature, et donc pour le pays de la liberté originelle. Johannes von Müller publiait son histoire suisse, qui non seulement jetait un regard rétrospectif sur l'histoire de la Suisse, mais en venait de plus à la question : comment pourrait-on réformer la fédération des Cantons, de sorte que la Suisse puisse devenir un modèle pour l'Europe, en accomplissant la tâche de porter le patrimoine historique vers un autre avenir (Hegel cite dans une note de son écrit de circonstance cette histoire de la Suisse). Le jeune Hegel avait vu l'histoire selon le schème suivant : les Grecs (et les républiques romaines) ont réalisé une liberté collective ; cette liberté s'est ensuite perdue, mais maintenant — au temps de la Révolution française et de la révolution allemande dans la façon de penser — elle doit être reconquise. Le regard sur la Suisse découvrait à présent dans les pays nordiques européens une origine propre de vie libre, et bientôt Hegel devait se tourner aussi vers la « saga » de l'antique liberté allemande telle qu'elle s'était formée dans l'héritage de Montesquieu et des commentateurs de Tacite ; les peuples germano-romains apportèrent à l'histoire, en même temps que le principe de la liberté, celui de la solidarité de camaraderie et, partant de ces principes, ils contribuèrent au développement de la féodalité qui provoqua la formation des constitutions représentatives. L'écrit de circonstance passe des problèmes spécifiquement suisses à la question d'un renouvellement de l'Europe grâce à de meilleures constitutions ; lorsque l'écrit de Hegel parut, les troupes de la Révolution française avaient cependant renversé l'autorité patricienne à Berne, si bien que le problème porté à l'attention du monde dans l'écrit trouvait solution sous l'effet d'une intervention du dehors. Dans une préface écrite par la suite, Hegel prend acte de ces événements et dit : « Les événements parlent d'eux-mêmes avec suffisamment de force ; tout ce qu'il reste à faire, c'est apprendre à les connaître dans toute leur ampleur ; ils crient avec force de par la terre : *Discite justiciam moniti*, mais les sourds seront cruellement saisis par leur destin ». La phrase latine est citée par la Sibylle, au sixième livre de l'*Énéide*, comme un mot de Phlégyas ; ce dernier fut châtié et torturé dans les enfers pour les ravages qu'il commit à la guerre : au-dessus de sa tête le destin était suspendu comme un rocher menaçant. Le mot de Virgile était alors un *topos* ; il fut employé aussi bien par les écrivains de la France révolutionnaire qu'en Allemagne par Georg Forster, Nicolaus Vogt, Johannes von Müller, par exemple.

Pour Hegel, le mot de Virgile prit un sens spécifique, car ses premiers essais de développement d'une philosophie pratique cherchent à joindre en pensée la justice et l'histoire comme destin vengeur, mais aussi comme la victoire d'un avenir meilleur. À l'été 1798, Hegel terminait un écrit de circonstance de son propre cru, par lequel il voulait intervenir dans la lutte constitutionnelle en son pays natal, Wurtemberg. Pressé par la situation de guerre, le Duc y avait convoqué les États ; selon la tradition, la *Landschaft* jouissait, en tant que représentant les États — essentiellement, la bourgeoisie wurtembourgeoise — d'une forte position vis-à-vis la *Herrschaft*. Toutefois ce système traditionnel de représentation avait de tous côtés besoin de réforme ; mais la même chose ne pouvait-elle pas se produire qu'en 1789 à Paris, où l'appel des États généraux avait conduit à une révolution ? L'écrit de circonstance de Hegel est consacré tout entier aux attentes et aux craintes suscitées ; il prend parti pour la réforme, qui doit prévenir autant l'impossible maintien de la forme existante que le renversement révolutionnaire. Les

Allemands, dit Hegel, ne doivent pas donner l'exemple du genre de faiblesse qui consiste à demander des changements tout en ne voulant renoncer à rien, car alors la structure politique, les institutions dont dépend la vie, s'effondre sens dessus dessous. Ils doivent d'un « regard tranquille » et avec une « froide conviction » examiner jusque dans le détail ce qui est devenu instable. « Pour juger de cela, la justice est l'unique critère ; le courage d'utiliser la justice est le seul pouvoir qui puisse honorablement et calmement éliminer tout à fait ce qui branle et faire naître une condition stable. » Sous l'influence des guerres de religion, la philosophie sociale moderne avait voulu produire une théorie de l'État indépendante de présupposés métaphysiques ou religieux ; Kant, par exemple, avait écrit, dans son essai sur la paix perpétuelle — que Hegel lit alors et cite — dans le premier supplément au troisième article définitif, que le problème de l'édification d'un État, si étrange que cela semble, peut « être résolu même pour un peuple de démons (pourvu qu'ils soient doués d'intelligence) ». Leur intelligence déjà montrera aux démons, qui, bien sûr, n'obéissent pas à la justice, qu'il est préférable à la longue de vivre dans des conditions civiles et finalement cosmopolites, plutôt que de s'entretuer et perdre vie et biens dans les guerres. Au contraire, Hegel se range du côté de la philosophie politique classique et rattache l'État et sa constitution à la vie bonne ou droite et, du coup, à la réalisation de la justice. Le courage d'opter pour la justice — qui n'est pas seulement une vertu privée mais une vertu politique également — doit devenir pour l'histoire une puissance créatrice. La philosophie pratique n'est pas simplement un savoir désintéressé touchant les conditions d'édification de la sphère légale-étatique ou morale, mais, en tant que savoir de la vertu, c'est l'introduction à la conduite droite.

Hegel a poursuivi sa vie durant le travail sur les questions constitutionnelles ; ainsi de 1799 à 1803 il y eut le plan d'une nouvelle constitution pour l'Allemagne ; en 1817, un nouveau débat constitutionnel wurtembourgeois. Pour peu que l'on considère le domaine de l'histoire des constitutions, Hegel est le philosophe qui — depuis les premiers écrits de circonstance — s'est opposé de la manière la plus décisive à la conception de la Révolution française. Avant Tocqueville, Hegel a vu qu'en France on remplaçait le pouvoir central du monarque par le nouveau pouvoir central de la représentation nationale, qui — puisqu'il n'y avait pas encore de véritables partis — n'était pas relié à la volonté politique concrète des citoyens, au sein des différents groupes sociaux et des différentes formes de communauté. D'après la conception de Hegel, la nouvelle représentation doit, en tant que participation des citoyens à l'administration du pouvoir, être issue de la représentation traditionnelle des États (tout comme c'était effectivement le cas dans les *Länder* allemands) ; Hegel réclamait une représentation corporative (« existentielle »), où les représentants parlent au nom de communautés et de groupes sociaux déterminés¹. L'année même de sa mort, 1831, Hegel publiait dans le *Preussische Staatszeitung* une critique du « Reform Bill » anglais de l'époque ; en raison précisément des expressions d'opinions critiques de Hegel, la conclusion de l'article ne put paraître dans le journal officiel et dut être publiée à part. C'est une pensée profondément troublée qu'on rencontre dans cet article : Hegel ne laisse planer aucun doute : le système de représentation anglais

1. Cf. mes articles *Hegels Praktische Philosophie in Frankfurt* et *Hegels Option für Österreich. Die Konzeption korporativer Repräsentation*, dans *Hegel-Studien* 9 (1974), 73-107 et 12 (1977), 83-128.

— avec, notamment, ses représentants venant des « rotten boroughs » — devra être réorganisé ; or la réorganisation peut entraîner « au lieu d'une réforme, une révolution » (ainsi se termine l'article, sur un ton inquiet). Le système du droit anglais, qui ne repose pas sur un code fixé par écrit, demeure étranger à Hegel. Le système parlementaire français, qui, aux yeux de Hegel, n'est pas parvenu à maturité, ne pourrait-il pas néanmoins, en définitive, dominer en Europe ? Nous sommes en présence, dans cet article, d'un auteur qui considère les changements comme inéluctables, mais qui éprouve la plus grande inquiétude devant ces changements et la marche de l'histoire constitutionnelle européenne. Hegel le sait : en Angleterre, il y a finalement le « préjugé habituel de la paresse », le fait de « continuer toujours à tenir l'antique foi en la bonté d'une institution même si la situation qu'engendre celle-ci est devenue totalement pervertie ». De nouveau il en appelle (dès le début de son article) à la justice : « Les promoteurs du Bill pouvaient compter seulement *sur le fait* que désormais, malgré l'opiniâtreté des privilèges, le sentiment de la justice soit devenu puissant chez ceux-là même dont l'avantage résidait dans ces prérogatives ; un sentiment qui fut grandement renforcé par l'effet de crainte produit sur les membres intéressés du parlement par l'exemple voisin de la France. »

Au long des écrits politiques de Hegel, l'appel à la justice est comme un fil conducteur. Si la philosophie pratique doit faire état du questionnement général et de la conceptualisation de ces écrits politiques, dans ce cas cette philosophie pratique devra avoir pour noyau une « théorie » de la justice, mais en même temps une doctrine de la vertu, puisque traditionnellement la justice est définie comme une vertu et qu'elle occupe une place centrale dans une doctrine des vertus. C'est ainsi qu'Aristote a présenté l'éthique comme la discipline qui constitue premièrement la base de la philosophie pratique, c'est-à-dire de l'économique, de la politique et de la rhétorique. L'éthique toutefois est, pour l'essentiel, la doctrine de lignes de conduites « habitualisées », devenues morales par l'habitude — les « vertus ». Hegel part, en fait, de cette conception : l'article sur le droit naturel écrit à Iéna dit expressément que dans notre mot « *Sittlichkeit* » comme dans le mot grec « *Êthikê* », la relation aux mœurs (*Sitten*) se trouve évoquée ; il en va de même en réalité pour « moralité », bien que pour ce mot étranger nous n'ayons plus à l'oreille cette assonance originelle qui en ferait un « mot pensé ». En outre, une note célèbre au paragraphe 151 de la *Philosophie du droit* relie *êthos*, *Sitte*, à *ethos*, *Gewohnheit* (« habitude »), « *Sitz* » (« siège », « résidence »). Déjà Aristote disait, dans *l'Éthique à Nicomaque*, que les vertus nous viennent par l'habitude : de là que le nom « *Êthikê* » soit peu différent de *ethos*, « habitude » (« *Gewohnheit* ») (103 a 17) ; or Hegel avait étudié l'éthique aristotélicienne au lycée. Nietzsche, de formation philologique classique, mettait également *Wohnen* (« habiter ») et *Gewohnheit* (« habitude ») en rapport : là où nous « habitons » longtemps, les mœurs croissent ; partant de cet examen, ses dithyrambes de Dionysos polémique dès lors contre l'« outre de la vertu », le rugissement du lion moralisateur et les « hurlements vertueux ». La vertu ici est évaluée négativement. C'est déjà l'expérience de fond de Hegel, à une époque de transition, que « l'habiter »²

2. L'auteur écrit, en fait, *das Sitzen* (« l'être assis », le « résider »), allusion à la note de Hegel : « *Sitte* — ob von *Sitz* ? » à laquelle il vient de se référer. On aura compris qu'il s'agit de l'idée de « demeure » : cf. *Wohnung*, *wohnen*, *Gewohnheit* : connotations que préservent en français « habitation » ou « habitat », « habiter », « habitude ». (N. d. t.)

peut aussi bien devenir figé et mort et conduire à des mœurs vides et creuses — lorsque par exemple ces mœurs ne s'enracinent plus dans un comportement droit vivant. Ayant dès lors à juger, au milieu des variations de l'histoire, si les mœurs et les institutions sont convenables ou non, il lui faut un critère de justice ou même, de manière générale, de vertu, et il doit par conséquent fonder la philosophie pratique ou politique sur une doctrine de la vertu, c'est-à-dire sur une éthique.

Cela étant posé, si nous jetons un regard sur la philosophie de Hegel, une chose étonnante nous frappe : il ne peut être question pour la philosophie pratique ou pour la philosophie du droit de Hegel de trouver leur fondement dans une éthique. En particulier, la justice, à quoi Hegel fait appel dans ses écrits politiques, demeure pour lui un sujet controversé. C'est ce que Hegel fait ressortir à cette même époque de Francfort à laquelle appartiennent les premiers écrits de circonstance politiques, dans le travail fondamental sur l'esprit du Christianisme, dont la cible entièrement polémique est le concept d'une justice punitive soumettant la vie individualisée à la loi et excluant d'emblée, à travers l'opposition du singulier et de l'universel, toute réconciliation avec le vivant qui s'est égaré. En associant cette justice punitive à la foi du malheureux peuple juif (mais aussi à la philosophie morale de Kant), Hegel devance l'herméneutique nietzschéenne du soupçon, qui lie l'un à l'autre le droit (« *gerecht* ») et le vindicatif (« *gerächt* ») et interprète par conséquent l'appel à la justice comme une chose procédant de celui qui perd ou est soumis, comme une vengeance surcompensatoire (*nachträgliche*) et sublimée envers une vie victorieuse et robuste. L'article de Hegel à Iéna sur le droit naturel reconnaît également l'éthique comme doctrine de la vertu à l'intérieur de la philosophie pratique ; mais peu d'années après cet article, Hegel s'emploie, dans la *Phénoménologie* — sous le titre ironique « la vertu et le cours du monde » — à désavouer le concept de vertu d'une façon générale. La *Philosophie du droit* s'acquitte de la doctrine de la vertu ; les paragraphes 148 et 150 admettent que les déterminations substantielles de la vie éthique sont des devoirs pour l'individu, et qu'à partir de ces devoirs on peut développer les vertus (qui pour Hegel, à vrai dire, autrement que pour Kant, ont aussi une pertinence politique dans le sens de la tradition classique). Vis en famille et dans la piété familiale, apporte ton concours à la société, donne-toi patriotiquement à ton pays — ainsi peuvent à peu près s'énoncer les formulations correspondantes. Les vertus sont donc acquises grâce aux institutions compétentes et, le cas échéant, grâce à la manière de penser des groupes constitués par les États ; or, d'après les écrits politiques, la justice ne doit-elle pas être le critère pour juger les institutions et leurs réseaux ? Pour la question de savoir ce que sont les affects, les tendances et les passions, les vertus d'une façon générale, on nous renvoie à la philosophie de l'esprit subjectif, où l'on ne trouve cependant de l'information qu'à des endroits dispersés. Un commentaire de cours renvoie à Platon, selon qui la justice découle de l'ordre objectif de la *polis*. Hegel serait-il donc — nonobstant toutes véhémentes protestations contraires — devenu à nouveau platonicien ?

Hegel avait-il, somme toute, réussi à établir de façon suffisamment décisive la différence entre la philosophie théorique et la philosophie pratique ? Pour ce qui est de la philosophie de l'esprit subjectif, on nous renvoie finalement à la logique comme fondement. Là se trouve donc aussi l'idée du Bien, mais l'étonnant, c'est que ne se

manifeste justement pas ce Bien-Vivant qui, selon la *Philosophie du droit*, se déploie dans les institutions éthiques. Alors que l'Esthétique présente dans une première partie l'Idéal ou l'idée du Beau, la *Philosophie du droit* ne connaît point de partie introductive semblable sur le Bien-Vivant — les exposés sur la liberté comme objet-sujet-unité infini demeurant par trop préliminaires, exemplaires et propédeutiques. Déjà un regard rapide sur l'œuvre entière de Hegel montre du reste que le concept de vertu et le concept de justice comme vertu centrale jouent à un moment un rôle significatif, mais ne seront jamais expliqués de façon suffisante, systématique, qu'ils seront bien plutôt éliminés des travaux systématiques à tout le moins. C'est ce processus d'élimination qui fait que Hegel, dans la préface de la *Philosophie du droit* et l'âpre polémique contre Fries, polémique en même temps contre des opinions qu'il avait lui-même défendues un jour : le cœur, l'âme, l'enthousiasme, le peuple, l'esprit de corps, l'ascension à la vie publique depuis le bas, la chaîne sacrée de l'amitié, la loi comme *shibboleth* (mais négativement, comme une lettre morte, froide) — tels étaient en fait les mots d'ordre que suivaient dans les années quatre-vingt-dix les mouvements de jeunesse des hommes libres à Iéna, des séminaristes de Tübingen et de l'alliance des esprits à Francfort, et que Hegel, appartenant maintenant à un autre mouvement d'étudiants, refuse. Ce n'est pas seulement le développement de la pensée de Hegel qui est en cause, mais l'histoire de la philosophie pratique en général : Hegel a-t-il eu raison ou tort de rompre avec le fondement aristotélicien d'une philosophie pratique autonome grâce à une éthique et une doctrine de la vertu ? Possédons-nous aujourd'hui une autre mesure pour juger les institutions que celle qu'Aristote cherchait à nous donner ? Hegel voit-il, dans ses écrits politiques, où il réclame la justice, plus de problèmes qu'il n'en résout dans ses travaux systématiques ? Pour répondre à ces questions, il vaut la peine de suivre un peu le développement de la philosophie pratique de Hegel.

I

Dans ses premières notes originales — le « *Tübinger Fragment* » de la fin de ses années d'études — afin de rajeunir le « génie » occidental, Hegel veut concilier l'inconciliable : la religion morale, qui naît des espoirs de l'agir éthique, et la religion de l'imagination comme représentation de l'éternel dans le temporel des institutions et des mythes, en outre la religion et l'éthicité, de même que la rationalité du particulier et l'esprit d'un peuple, moderne ou grec. Dans le domaine de l'éthique, au moins « selon l'aspect extérieur » la satisfaction du désir de bonheur doit produire le même résultat que la détermination de la volonté par la loi de la raison (N 4)³. Hegel cherche à démontrer possible la synthèse à laquelle il aspire, en interrogeant toujours aussi de manière réflexive les facultés de l'homme qui sont à la base, par exemple, de la religion morale ou de la religion de l'imagination. Sensation, inclination, mobile, humeur, sentiment et conscience, vertu et devoir, tête et cœur comme concepts ou à

3. Le signe « N » dans le texte renvoie à *Hegels theologische Jugendschriften*. Édités par H. Nohl, Tübingen 1907. — Pour le rapport du jeune Hegel à Kant, cf. A. PEPERZAK : *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, 2^e édition, La Haye 1969, et K. DUSING dans *Das älteste Systemprogramm*. Hrsg. v. R. Bubner. Bonn 1973, 53-90.

tout le moins comme mots clés. À Berne, se reportant à un cours de Flatt à Tübingen, Hegel a rédigé une composition sur la psychologie et la philosophie transcendante ; il y adopte la contribution de la psychologie empirique aussi bien que la séparation critique de Kant, mais également l'idée « anti-lumières » (*den gegenaufklärerischen Ausgang*) qu'il faut sortir de la jouissance totale (*Totalgenuss*) de la vie. *Geniessen* (« jouir de ») signifie, selon le vieux sens du mot, *Besitzen* (« posséder ») et *Gebrauchen* (« user de »), puis : se réjouir de quelque chose. Le baroque avait, en un temps de guerre et de mort, exhorté l'homme à la jouissance, mais aussi à la jouissance de Dieu ; le piétisme avait accentué la composante religieuse, Klopstock réclamait la « noble jouissance de la création ». Le *Sturm und Drang* avait introduit la « pleine jouissance », que Hegel attribue aux Grecs (N 6). Herder, se ralliant à Hemsterhuis, avait distingué différents niveaux de jouissance. Hegel se joint à ces discussions, pour autant, par exemple, qu'il réclame lui aussi la « plénitude du cœur » (N 15). La tradition de Shaftesbury est présupposée, si elle signifie que la force et l'enthousiasme — l'esprit, qu'insuffle à l'âme la religion populaire — « est indispensable à la grande, à la sublime vertu ».

Hegel préfère évidemment accepter le rousseauisme plutôt que de s'en tenir à une *Aufklärung* qui ne cultive que le « froid entendement ». « Puisque la vertu n'est pas un produit de doctrine ou de bavardage, mais une plante qui — encore que moyennant des soins appropriés — se développe par sa propre impulsion et sa propre force — les arts divers qu'on est censé avoir découverts pour produire la vertu comme dans une serre, où elle ne devrait pour ainsi dire pas manquer, la corrompent en conséquence davantage en l'homme que si on la laissait à l'abandon » (N 19 sq.). La doctrine de la *phronêsis* comme vertu dianoétique principale est morte dans la sophistique des lumières — prudence ne signifie encore que froide subtilité, en quelque sorte conforme à la règle campienne (N 4, 12, 15). En revanche la sagesse, qui se constitue à partir de l'expérience de la vie, conserve une haute signification ; la « sensibilité bien ordonnée » est inscrite expressément sous son nom grec, en lettres grecques, comme *sophrôsunê*.

Au lieu de rassembler des matériaux faits d'extraits sur la psychologie et la philosophie transcendante, le jeune Hegel aurait dû tirer au clair son essai synthétique d'interrogation réflexive en déterminant les concepts principaux. Mais l'itinéraire de Hegel montre un va-et-vient dramatique entre des positions opposées — à l'époque de Berne, c'est dans le sens de l'*Aufklärung*, de la Révolution et d'un rigorisme kantien que « vertu » agit comme mot directeur ; à Francfort il cherche à reprendre la vertu dans la force unifiante de l'amour comme sentiment total envahissant. À l'époque du passage de Berne à Francfort, deux textes célèbres montrent la péripétie dramatique : le poème *Eleusis*, au lac de Bienne près de l'île de Rousseau, adressé à Hölderlin, évoque « la fidélité à notre ancien pacte », « ne jamais, jamais conclure de paix avec la loi qui impose sa règle à l'opinion et à la sensation ». Le soi-disant *Systemprogramm* comprend le système de toutes les idées comme un système de postulats et donc comme une « éthique », mais il laisse cette éthique culminer en une esthétique : d'abord une « nouvelle mythologie » réunifiera la sensibilité et la raison, le peuple et les sages et donc instaurera la liberté et l'égalité entre les hommes. C'est pour cet avenir autre que, selon la conception des amis de

Francfort, Hölderlin et Hegel, l'alliance de la jeunesse est nécessaire, qui effectue expressément la coupure entre les temps anciens et les temps nouveaux. On peut rapprocher tout à fait les réalisations de Hegel à Berne du catéchisme de vertu aride de la Révolution, tel que l'enseigne le comte de Volney — un auteur que Hegel estime —, de sorte que les notes de Hegel à Francfort appartiennent à un autre climat spirituel. Depuis que Schiller avait publié dans l'Almanach des Muses de 1799 le poème de Hölderlin, *Socrate et Alcibiade*, on y lisait les vers : « Celui qui a vu quelque chose du monde, comprend les hautes aspirations de la vertu (*Tugend*) » ; ces dernières décennies, pour la première fois, on a rétabli — grâce au manuscrit de Weimar — la version tout autre de Hölderlin : « hautes aspirations de la jeunesse (*Jugend*) » ; comme pour l'*Aufklärung*, Socrate est devenu « saint Socrate », mais il s'incline devant le démonique Alcibiade — une figure de jeune homme tout à fait incertaine, qui s'en va droit à la recherche du malheur. Trouver un autre destin, voilà où en sont les jeunes gens à Francfort, et à peine peuvent-ils encore, comme de Volney ou Schiller, parler de vertu sans distanciation et sans restriction critique⁴.

Pourquoi le mot « vertu » ou des mots comme « droit », « devoir » et « vertu » peuvent-ils nettement marquer la structure conceptuelle de Hegel à Berne ? Hegel part des droits de l'homme. C'est un droit humain que la « conservation animale », mais aussi le développement de la capacité de se nourrir soi-même grâce à son travail, de conclure un mariage, de croire ce que l'on veut (voir surtout N 173 sq.). Hegel s'élève contre toutes les communautés qui oublient ces droits ou les répriment : contre les Églises, qui mettent la main sur la célébration du mariage et la réception des nouveau-nés dans la communauté ou qui tirent à elles l'instruction publique, qui, de simples communautés qu'elles étaient, se développent, à cause d'une association volontaire à l'Église d'État, en communautés de contrainte universelle ; contre les corporations, qui monopolisent le travail, les Universités, qui revendiquent le privilège de l'éducation. Le Hegel de Berne comprend l'État non pas sur la base d'une vie éthique antérieure, mais sur celle d'un contrat : les singuliers concluent un contrat, lequel fonde l'État, à la suite de quoi les droits de l'un sont les devoirs de l'autre. Les hommes se donnent des règles universelles, des lois, car ils réclament universellement leurs droits et les font assurer par l'État — dans la réglementation des professions, la garantie de la liberté de croyance, et ainsi de suite. C'est en cela que réside la dignité de l'homme. « Les philosophes, écrit Hegel à Schelling, le 16/4/95, démontrent cette dignité, les peuples apprendront à la sentir ; et ils ne se contenteront pas d'exiger leurs droits abaissés dans la poussière, mais ils les reprendront — ils se les approprieront. » Les lois qui sont ici nécessaires ont leur « complément » dans la « disposition d'esprit morale », et c'est là que le concept de vertu entre en jeu : « La justice dépend de mon respect pour les droits des autres ; c'est une vertu si je la considère comme un devoir et en fais ma maxime, non pas parce que l'État la requiert, mais parce qu'elle est un devoir, et à cet égard elle n'est pas une requête de l'État, mais de la loi morale » (N 176, 174).

4. Cf. mes articles *Philosophy in the Wake of Hölderlin*, dans *Man and World* 7 (1974), 158-178 ; « L'Esprit du Christianisme » de Hegel, dans *Archives de philosophie* 33 (1970), 719-754 ; *Die neue Mythologie*, dans *Romantik in Deutschland*. Hrsg. v. R. Brinkmann. Stuttgart 1978, 341-354.

Les droits dont il s'agit dans la sphère propre de l'État sont les droits qui s'obtiennent de force, par exemple la protection de la propriété. L'État se borne au domaine de la légalité, par opposition au domaine de la moralité (les édits de tolérance de Joseph II sont une lumière constante derrière les exposés de Hegel). Avec le *Jérusalem* de Mendelssohn, Hegel le sait : on ne peut conclure aucun contrat touchant les droits intérieurs. Avec Mendelssohn et Kant, Hegel part aussi du fait que la religion dans son noyau est religion de la raison ou religion morale et dès lors religion universelle de l'humanité. L'homme distingue entre le bien et le mal ; pour autant qu'il fait le bien, il fait s'ouvrir l'éternité en lui. Afin toutefois que le bon agir conduise effectivement au bonheur — ce qui n'arrive pas toujours en cette vie-ci — il faut postuler l'immortalité et la divinité ; c'est à ces postulats — comme on peut toujours alors les interpréter — que se rattachent les espérances religieuses. Cependant — ainsi Hegel continue-t-il à Berne l'essai de Tübingen — la religion chrétienne corrompt ce lien entre bonheur et vertu, pour autant qu'elle fait, de ce que l'homme doit réaliser dans l'accomplissement du devoir et dans la vertu même, quelque chose de positif, de donné et de compté. La raison, écrit Hegel, conduit « inéluctablement » au « grand principe de l'auto-suffisance du devoir et de la vertu » ; c'est en raison de leur « respect élevé pour la vertu et la grandeur morale » que des hommes comme Spinoza, Shaftesbury, Rousseau et Kant ont affirmé la « beauté » de la moralité. Cette beauté, ils l'apercevaient dans le miroir de leur propre cœur comme dans la doctrine du Christ (N 50 sq.). Hegel se réfère à vrai dire au mot de Platon, selon lequel les mortels seraient amoureux de la vertu si elle devait apparaître visible parmi les hommes ; il défend la thèse que la prétention à la divinité du Christ a même ce sens, celui de représenter la vertu incarnée aux hommes (N 56 sq.). L'image de la vertu aurait ensuite, dans l'histoire ultérieure de la religion, été diversement déformée : un « Père de l'Église au cœur vide » aurait rejeté les vertus des païens comme autant de vices éclatants ; la doctrine qui s'est imposée, c'est que l'homme ne pourrait pas trouver en soi-même la vertu, mais qu'elle ne pourrait lui venir que du seul Christ (N 63). C'est ainsi que la religion a été travestie en religion « positive » ; Hegel cite, du *Nathan* de Lessing, le mot de Sittah sur le Christ et les chrétiens : « Non pas sa vertu ; son nom plutôt, doit partout être répandu » (N 60). Hegel trouve aussi une explication pour le fait monstrueux que cette religion chrétienne positive se soit détachée de la belle religion de l'antiquité : la liberté — la racine de l'accomplissement du devoir et de sa stabilisation dans la vertu, mais la racine également des espérances religieuses — a disparu du monde ; un grand nombre, qui n'avaient plus de « vertu publique », se sont laissé donner par l'au-delà ce qui était disparu du monde — dans l'au-delà d'un Dieu étranger la liberté s'était enfuie (N 70). « La vertu nationale » et « le bonheur national » se sont desséchés (N 366). Afin d'aviver à nouveau cette vertu et ce bonheur nationaux et de permettre ainsi que le bien le plus élevé devienne effectivité concrète, Hegel veut instituer une « nouvelle mythologie » ; mais celle-ci doit être — à l'instar de la religion grecque d'après la conception que l'on s'en faisait du temps de Goethe — une libre religion de l'imagination, une religion poétique ou belle, non point une religion positive, qui est soutenue par l'autorité d'une révélation et de la tradition.

Le regard que jette Hegel sur l'esprit du peuple, à la fin du « *Tübinger Fragment* », est encore sous le charme de Montesquieu : c'est dans la diversité

organisée du traditionnel qu'on doit trouver la raison. À Berne aussi, Hegel avait recours à Montesquieu, qui « sous le nom de la vertu » mettait un « sentiment », une « conscience » au principe de la République, c'est-à-dire « la disposition à sacrifier l'individu pour une idée, celle qui, aux yeux des Républicains, est réalisée dans leur patrie » (N 223; la rétractation de ce recours à Montesquieu, en faveur d'une demande d'institutions, se trouve au paragraphe 273 de la *Philosophie du droit*). Hegel obéit toutefois maintenant à la tendance, comme de droit naturel ou de raison, à fixer les droits et les devoirs des hommes et leurs limites, voire les vertus, de manière également intemporelle. Pour autant qu'il revient alors cependant au recours à la vertu nationale et au bonheur national, il pose quand même à nouveau le tout de la vertu comme un historique concret. À partir de la solution moderne du singulier et de ses droits, de la solution grecque de la vie éthique substantielle comme un tout donné d'avance, une nouvelle expérience historique doit être mise sur pied. Certes Hegel s'élève contre « l'infamie des robespierristes » (Noël 1794, par lettre à Schelling, avec des mots semblables à ceux de Hölderlin); la surveillance de l'État sur l'opinion et la terreur, de même que les fêtes religieuses comme manifestations de l'État, ne sont évidemment pas des choses qu'il approuve. Il tente pourtant aussi de ramener de nouveau à une unité compréhensive ce qu'il veut séparer — par exemple la légalité et la moralité, l'État et l'Église. Aussi loue-t-il les Maccabées, Massada, Bar Kochba, et donne, à la vérité, raison à ces Juifs qui, s'ils voulaient un Messie, en voulaient un qui soit politique et dès lors mirent Jésus à mort (N 225)⁵. Il ne faut pas manquer de voir que l'on a affaire ici à des questions qui furent fondamentales pour notre histoire européenne: Mendelssohn voulait — dans un virement contre les propositions de Doms — émanciper les Juifs en tant qu'hommes singuliers; la tradition religieuse, avec sa référence à la communauté historique, devint quelque chose de secondaire. Même avant l'horrible catastrophe, déjà au temps de la Première Guerre mondiale, le mouvement de renouvellement juif (Buber, Rosenzweig, Scholem) déclarait que cette recherche était vouée à l'échec: la pure assimilation perdait le sens propre de la tradition, et du même coup un avenir significatif. Que les hommes dans une communauté soient marqués par l'histoire, qu'en outre l'éthique doive prendre en considération cette marque, c'est sur cette façon de voir que reposent les notes de Hegel à Francfort. Hegel y suit non plus Lessing et Mendelssohn (sur Mendelssohn il déverse son ironie) mais plutôt Herder et Hölderlin.

À Francfort, Hegel tire, dans son nouvel essai, les conséquences des expériences qu'il a faites: justement la « vertu » de Robespierre a conduit à la Terreur et a corrompu la Révolution française; mais en outre la révolution kantienne de la manière de penser et du rigorisme éthique (déjà critiqué par Schiller) apparaît comme la Terreur d'un homme intérieur sur l'homme effectif, comme une autre continuation

5. Hegel compare les Juifs, qui enterrent leur État sous les ruines de leur cité, avec les Sagontins et les Carthaginois. Ici cependant il faudrait retenir une différence historique. Franz Rosenzweig — pas encore dans son livre sur Hegel, mais dans les lettres ultérieures — a établi, grâce à un recours aux discussions augustinienes, que la *fides* païenne et les espérances messianiques ne sont pas comparables. Cf. Franz ROSENZWEIG: *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I: Briefe und Tagebücher*. Haag 1979. 283. Cf. aussi mon article *Hegel's Interpretation of Judaism*, dans *The Human Context* 6 (1974), 523–560.

de la relation de maître à esclave de l'Ancien Testament entre Dieu et l'homme. Avec une parfaite rigueur, Hegel tient ferme : c'est sur le « saint principe de toute justice », la rétribution et l'égalité, que doit reposer « toute constitution d'État » ; mais Jésus — la « belle âme », qui cherche l'alliance avec les disciples — demande « la renonciation générale au droit, l'élévation au-dessus de la sphère entière de la justice et de l'injustice par l'amour, en lequel disparaît avec le droit le sentiment d'inégalité et l'exigence de ce sentiment qui revendique l'égalité, c'est-à-dire la haine de l'ennemi » (N 271). Ce point de vue ne dépasse pas uniquement la légalité, mais aussi la moralité : la vertu, entendue comme expression de la disposition d'esprit morale, est en même temps « non-vertu », c'est-à-dire contrainte, en tant qu'auto-contrainte (*Selbstzwang*) ou soumission des pulsions et inclinations sous une loi. Comme les vertus se présentent au pluriel, sont donc particulières, elles détruisent l'unité de la disposition d'esprit morale : dans le « *Tübinger Fragment* » le jeune Hegel avait encore — pareillement à Kant dans l'argumentation de fond de la quatrième partie de l'introduction à la *Métaphysique des mœurs* — voulu éviter une collision des vertus (N 19) ; il prétend maintenant que la collision est nécessaire : si l'élément particulier de la vertu singulière est lié à la loi universelle, il en résulte chaque fois une absolutisation, et les absolutisations particulières s'excluent l'une l'autre. Hegel lui-même veut éviter, par l'amour, cette auto-destruction d'une moralité tyrannique : « Au complet asservissement à la loi d'un maître étranger, Jésus n'oppose pas la servitude partielle sous la propre loi du sujet, l'auto-contrainte (*Selbstzwang*) de la vertu kantienne mais des vertus excluant la domination et la servitude, des modifications de l'amour » (N 293 ; trad. Martin modifiée). Cet amour n'est rien de plus — comme à Tübingen — qu'un principe pathologique de l'agir, un pur analogue de la raison (N 18), mais la raison sous sa forme accomplie. Ainsi Hegel suit-il, reprenant ses essais du temps de ses études à Tübingen, cette transformation de principe de la position idéaliste, telle que Hölderlin l'avait effectuée : dans la théorie l'objet détermine le sujet et règne sur lui ; dans la praxis, qui doit pénétrer jusqu'à l'absolu de l'auto-détermination, le sujet soumet l'objet et règne sur lui ; dans l'expérience de la beauté et dans l'amour on ne domine pas et on n'est pas dominé, mais on fait l'expérience d'une unification compréhensive. Comme cet amour se déploie, sur le plan de la représentation, dans la religion, une philosophie du beau et de l'élévation religieuse donne accès à la philosophie théorétique et pratique, puisqu'elle est seule capable de donner une harmonie ultime ou une unification comme fondement pour le monde de la théorie et de la praxis. Avec l'essai de Herder sur l'identité à soi et l'amour, nous devons voir qu'il y a quantité de formes de l'amour — depuis l'amour de soi jusqu'à l'expérience d'une unification, en laquelle nous pouvons seulement entrer (jusqu'à l'amour de Dieu de Spinoza, qui est maintenant conçu de manière néo-spinoziste). Un tel amour est l'infini en toute finitude, un ne pas parvenir à une fin ou une limite ; la relation de l'infini au fini est son mystère (que Hegel tente de comprendre plus tard dans sa dialectique). Comme l'amour veut jouir de soi dans le fini en des différenciations toujours nouvelles, il se construit historiquement, sous les conditions changeantes des nécessités naturelles et historiques. Hölderlin ayant mis en épigraphe de son poème au destin la devise, tirée d'Eschyle, « honorer le destin », cette devise — honorer la nécessité, honorer le destin — devient maintenant la loi fondamentale de la philosophie pratique de Hegel. Cette

unification, que Hölderlin faisait valoir comme un troisième domaine de l'esthétique et de la religion, sera cherchée déjà par Hegel dans la vie éthique. Pour lui la justice peut être — comme le montrent les recherches sur l'esprit du Christianisme — pour la première fois cette scission avec la réalité effective, qui peut être réconciliée à nouveau comme destin, mais alors aussi (comme dans l'Ancien Testament et chez Kant) une justice punitive, où le concept qui donne la mesure vient imposé comme une loi étrangère à ce qui est mort, si bien qu'il doit demeurer éternellement irréconcilié. Ce n'est pas le respect pour la loi comme quelque chose d'étranger (peut-être même imposé lui aussi), mais c'est l'amour, qui réabsorbe cette loi dans la vie qui continue, c'est-à-dire que le destin détermine la structure de la philosophie pratique de Hegel. Partant de l'amour, Hegel cherche à comprendre aussi la « vertu » à neuf.

Hegel traite désormais le concept de respect chez Kant d'une manière polémique, qui inclut le grand malentendu et sans doute aussi la volonté de malentendu. Pour Hegel le savoir est, conformément à la tradition qui commence avec Platon, essentiellement le savoir de la vertu ; la vertu sera toutefois conçue maintenant comme une modification de l'amour (de même que Spinoza la réclamait comme amour de Dieu, pour son éthique). Or la contribution critique de Kant consistait en ceci qu'il essayait de différencier cette structure en un savoir de vertu uniforme ou un amour ; la faculté de connaissance concerne les déterminations objectives de l'objet ; elle est différente de la faculté de désir, à laquelle appartiennent les passions et les vertus. Les passions sont des inclinations, qui cherchent à faire échec à la délibération de la raison ; les vertus se tiennent vis-à-vis elles comme des déterminations, conformes à la raison, de la faculté de désir et de la volonté, d'où que la « bravoure » (*Tapferkeit*) en tant que vigueur éthique est en quelque sorte la vertu des vertus. Le sentiment est distinct de la faculté de connaissance et de la faculté de désir. Tandis qu'avant Kant on avait situé les *pathê* ou *passiones* soit plutôt du côté théorétique, soit plutôt du côté pratique, Kant au contraire délimite — en suivant Tetens — une faculté de sentiment comme une troisième réalité distincte de la connaissance et du désir. Dans le sentiment je ne cherche pas à purement connaître ou à déterminer ma volonté ; au contraire, dans le sentiment l'appétit et l'aversion indiquent, en telle situation où je me trouve, si je m'en éloigne ou si je me tourne vers elle. Les affects sont des sentiments qui ne permettent à aucune délibération de s'introduire et, en conséquence, — dans le cas, par exemple, de la crainte et ses modifications — menacent de faire perdre à l'âme sa contenance. Le respect n'est pas, en revanche, un tel sentiment « pathologique » ; bien plus, il me porte à me mettre moi-même en face de la loi éthique de façon telle que je m'accepte moi-même dans cette situation — en tant que me tenant sous cette loi. Le sentiment du respect doit être le seul mobile de la moralité (dans la pure légalité l'idée de devoir n'a pas besoin d'être le mobile de l'action — par exemple, pour payer l'impôt). À ce propos, Kant en vient aussi, dans la *Critique de la raison pratique* (A 148 sq.), à parler du commandement : « Aime Dieu par-dessus toutes choses et ton prochain comme toi-même ». Ici ce qui est commandé n'est pas un amour pathologique ou une inclination, car Dieu n'est absolument pas « objet du sens » et un amour pathologique ne peut être commandé. Au contraire, c'est l'« amour pratique » qui est commandé, accomplir volontiers les commandements

de Dieu et les devoirs à l'égard du prochain. Une telle « sainteté » ne serait à vrai dire qu'un idéal, auquel on pourrait aspirer, mais qu'on ne pourrait pleinement atteindre. Hegel trouve l'argumentation de Kant contradictoire en soi : le devoir implique une opposition à l'inclination ; mais le bon gré n'implique aucune opposition, et donc le bon gré du devoir, l'amour pratique, ne pourrait pas non plus être commandé. Dans ce commandement, l'opposition et la non-opposition seraient maintenues simultanément. Jésus, ainsi parle Hegel, ne confirme pas le respect comme mobile, mais il manifeste du « mépris » à l'égard des lois et des devoirs et exige un plérôme, voire l'amour comme unité de l'inclination et du devoir. Dans les « cris » du Sermon sur la Montagne, Jésus prend d'emblée ses distances face à « la commune évaluation de la vertu ». Il exige une vertu autre que celle qui est usuelle — non pas la justice punitive de l'Ancien Testament ou de Kant, mais la justice comme destin réconciliateur. La vertu n'impliquerait alors pas opposition à l'inclination, mais plutôt l'unité avec elle. Ce qu'il y a de plus haut dans l'amour serait dès lors « l'absence de lois et de devoirs » (N 267, 271, 275).

Le jeune Hegel utilise des démarches de pensée telles que celles que le néospinozisme, par exemple celui de Herder, avait formulées ; il exige l'unification infinie non seulement comme amour, mais aussi comme amitié, voire comme « amitié des âmes », avant tout comme « alliance », et, à la vérité, — avec Schelling et Hölderlin — comme union des disciples, qui cherchent à inaugurer un temps nouveau (bien qu'il ne s'agisse pas encore, à vrai dire, d'un mouvement « confédéré », ainsi que le vingtième siècle l'a ensuite perçu sous l'influence de conditions sociales transformées). Cette alliance ne sera pas comprise à partir de la relation Père-Fils (comme par exemple dans la parole touchant l'Ancienne Alliance et la Nouvelle Alliance), mais à partir de la fraternité. Aussi Hegel écrit-il que « de la beauté et de la vie divine d'une pure alliance humaine », « de l'existence la plus libre possible », doit être complètement écartée l'« unité réalisée par la domination » — unité que suggère encore une parole comme le « Royaume » de Dieu (N 321 sq.). Pour peu que l'on demande comment une telle pensée doit pouvoir encore mener à une « éthique » ou ordonner un être à un devoir-être (et cela non seulement dans le domaine privé, mais aussi dans le domaine politique), on peut se rappeler que la sociologie moderne envisage ici des possibilités complètement différentes. Ainsi Max Weber utilise-t-il le concept de « domination » discrédité par Hegel, mais il définit formellement cette domination comme la chance qu'ont des commandements de trouver obéissance chez des hommes ; la légitimité d'une telle domination sera alors cependant divisée en types idéaux : elle peut être rationnelle, traditionnelle et charismatique.

Une phénoménologie du monde social peut, en construisant là-dessus, tenir à peu près bien : les hommes se rencontrent comme associés dans une situation commune, ils assument un rôle et bâtissent une société, de manière rationnelle et moyennant des règles ; la communauté se différencie de la société, elle est déterminée par l'histoire et, de ce fait, par la tradition ; les individus, qui dans la communauté

6. Cf. le chapitre sur Hegel et la tragédie grecque dans mon livre *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg/München 1973.

existent aussi pour eux-mêmes, peuvent également, par une « alliance », s'opposer à la communauté existante — dans cette alliance ils acquièrent l'unité de contact et la fusion grâce au lien à un pouvoir charismatique⁷. Le jeune Hegel semble (avec des amis comme Hölderlin) avoir mis tout à fait au premier plan la possibilité d'alliance charismatique. En vérité toutefois il cherche, dans un regard sur l'origine de l'Occident, un autre avenir, de sorte que le point de vue traditionnel est en jeu dès le commencement. Mais d'autre part le point de vue rationnel et social n'est nullement exclu. Les rapports qui sont fondés sur l'État (par exemple la protection de la propriété) demeurent, dit Hegel, « infiniment inférieurs » aux « relations vivantes de l'alliance divine » ; mais il y a tout de même un manque, quand Jésus et ses disciples se trouvent face à l'État sans y participer (N 328). Au reste, Hegel ne voit pas la plénitude des institutions uniquement d'en haut, du point de vue de l'État, mais également de bas en haut, depuis ce qu'il appellera plus tard les « corporations » : la nécessité aussi unifie les hommes, en les reliant ensemble dans le travail, ce qui ne devient proprement humain que grâce à la joie et au jeu en communauté (N 322 sq.). Quelle place donner, en outre, au « destin de la propriété », c'est pour Hegel un problème manifeste, avec lequel il est encore aux prises : la « droiture » (*Rechtschaffenheit*) qui semble être ici la vertu principale, a pour Hegel à Francfort (du fait qu'elle présuppose l'égoïsme et exclut d'autres vertus) encore quelque chose de contradictoire (N 273 sq.).

Pour peu que l'on demande quelle sorte de vision de la vie totale sert de norme à Hegel à cette époque-là, c'est à la tragédie grecque qu'on peut renvoyer, telle qu'elle est alors aussi continuée par Hölderlin l'ami de Hegel : la vie est un procès tragique, qui libère des forces directrices en des constellations différentes. Ce n'est que dans la seconde moitié de sa période d'Iéna que Hegel comprend pour la première fois ce procès de façon téléologique. (Dès lors le procès proprement tragique devient quelque chose de provisoire, surtout un objet de l'esthétique, où, pour la théorie de la tragédie, Hegel reprend le concept de collision, qu'il emprunte à l'éthique kantienne dans ses écrits de jeunesse.)⁸ À Francfort (en l'année 1800, dans la retouche du début de son écrit sur la positivité de la religion chrétienne), Hegel doit une première fois chercher à surmonter son ancienne différenciation entre la religion positive et la religion de la raison. À cette occasion, Hegel emploie des formulations qui s'avèrent en parfait parallèle avec la fondation aristotélicienne d'une philosophie pratique autonome moyennant une critique de la doctrine platonicienne des Idées : la nature vivante est éternellement autre que le concept de nature ; ce qui pour le concept est simple modification, pur complément et quelque chose de superflu, c'est justement cela le vivant. La tentative d'arriver cependant à la conception d'une philosophie pratique ou politique est menée chez le jeune Hegel autrement que chez Aristote et non vers une éthique comme la discipline fondamentale.

7. Cf. ARON GURWITSCH : *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*. Berlin, New York 1977.

8. Georg Lukacs donne une interprétation subjectiviste trompeuse du Hegel de Francfort, lorsqu'il prétend que Hegel aurait, tel Wilhelm Meister, souffert du monde moderne aliéné et se serait réfugié dans la religion comme un individu solitaire et malheureux.

II

Établissant l'éthique comme discipline fondamentale de la philosophie pratique, Aristote l'a développée comme une doctrine des comportements éthiques « habitua-lisés », des vertus. Quelle place une telle éthique occupe-t-elle à l'intérieur de la philosophie pratique, dans les termes où Hegel la concevait au cours de ses premières années à Iéna, dans son article sur le droit naturel, au dessein historique et systématique ? Dans sa dixième thèse d'habilitation, Hegel dit que le principe de la science morale est « *reverentia facto habenda* ». La vie éthique est la belle vie éthique, qui manifeste l'éternel dans le fini, où en sa qualité de procès tragique elle conduit à des constellations toujours nouvelles et assume chaque fois une figure individuelle, un « peuple » (la traduction de Hegel pour *polis*). Cette individualisation fatidique doit être honorée. C'est une tragédie de la vie éthique si, par exemple, la vie éthique de la *polis* devient simplement celle du citoyen, dont le bourgeois se distingue en tant que figure autonome : le bourgeois est sacrifié au bénéfice des moyens nécessaires de subsistance dans le déploiement économique-juridique du système des besoins. L'article sur le droit naturel connaît cependant également la comédie de la vie éthique : l'antique, divine comédie, où la vie éthique universelle du peuple met en évidence des côtés déterminés des grands individus, sans pour autant dresser une opposition effective à l'universalité, et la comédie moderne, qui introduit ratiocinations et contrats pour des intérêts particuliers et pourtant ne parvient qu'à un simple « apparaître ». Hegel reconnaît à ce point l'individualisation sous des formes diverses : d'après sa conception, Jacobi invoque le droit de majesté de l'homme, de suivre uniquement sa conscience dans les situations exceptionnelles, surtout pour les singuliers ; d'après Hegel, ce droit vient avant l'individualité des peuples. Ces peuples appartiennent à l'histoire, qui selon la doctrine expresse de Hegel doit toujours faire à nouveau un « bond » (IV, 459 sq., 380 sq., 484)¹⁰. *Le Système de la vie éthique* dit de cette vie éthique historique individualisée qu'elle est semblable au Briarée de la légende grecque : un géant, engendré d'Ouranos avec la terre, aux « myriades d'yeux, de bras et d'autres membres, dont chacun est un individu absolu » (PR 464 ; trad. Taminiaux, p. 164). Le désir de Hegel est de bâtir l'État (*Staat*) à partir de ces nombreuses formes de communautés souveraines, et c'est pourquoi il doit faire voir une constitutionnalité foncière qui les maintienne ensemble. Cette constitutionnalité, il la trouve à partir des états (*Stände*), qu'il différencie en se fondant sur leur accomplissement de la vie éthique : l'état absolu (l'état proprement politique du citoyen) adopte la vie éthique absolue, à savoir la vertu ; le second état, celui du bourgeois, adopte la vie éthique relative ou la « droiture » (*Rechtschaffenheit*) ; le troisième état, des paysans, vit de confiance (envers le premier état).

9. J. Ritter, qui rend Aristote et Hegel féconds pour une philosophie pratique herméneutique appliquée, prend méthodiquement pour point de départ, malgré les protestations contraires, le Hegel du début, c'est-à-dire une scission (*Entzweiung*) qui n'est pas encore dissoute au sens de la *Science de la logique*. Cf. aussi mon article « *Die ethisch-politische Dimension der hermeneutischen Philosophie* », dans *Probleme der Ethik*. Hrsg. v. G.-G. Grau. Freiburg/München 1972, 45-81.

10. Le signe IV renvoie à Hegel : *Gesammelte Werke*. Bd 4. Hamburg 1968, le sigle « PR » à Hegel : *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*. Hrsg. v. G. Lasson. Leipzig 1923.

La vie éthique absolue n'est pas l'amour envers la patrie, mais « la vie absolue dans la patrie et pour le peuple » (PR 465 sq.). Elle est « la vérité absolue, car la non-vérité est seulement dans la fixation d'une détermination » ; elle est la « formation (*Bildung*) absolue », à savoir « l'annihilation de toutes les déterminités, et leur changement à toutes ». Elle est « le désintéressement absolu », en même temps que « la plus haute liberté et la plus haute beauté », mais elle est aussi bonheur et divinité, car elle est figuration de l'éternel dans le réel. Parce que la vie éthique s'individualise dans un peuple, celui qui adopte cette vie éthique doit être prêt à mourir pour le peuple. Aussi la vie éthique absolue est-elle essentiellement « bravoure » (*Tapferkeit*), laquelle est la vertu des vertus — mais de la manière dont l'amour dans les écrits de Francfort était le plus beau lien des vertus : la bravoure est la vertu « en soi », cependant que chaque autre vertu est seulement « une vertu » dans la « couronne des vertus », l'ampliation (*Erweiterung*) de l'in-différence de la vertu dans la bravoure, sur la différence, se faisant conformément à la détermination de la vie éthique en tant que diversité. La guerre, avec sa « nécessité » (*Not*), exige, par exemple, l'abstinence. Il est vrai que chaque vertu peut, dans sa fixation, tourner en vice, et donc la misère et l'avarice se tiennent près de l'abstinence, la débauche et la dureté de cœur près de la jouissance et de la libéralité. La vertu n'est que la réflexion renouvelée de la vie éthique universelle dans le sujet, non pas un retour en arrière sur soi de la subjectivité qui serait une hypocrisie externe et interne ; elle n'est pas poursuite du singulier et du particulier, mais travail pour l'universalité. Hegel a à ce point sous les yeux les nobles grecs (ou les Républicains romains) — des hommes qui prennent sur eux le combat, poursuivent la vie politique et ne travaillent pas, au sens économique —, il universalise à ce point sa doctrine des états : l'arme à feu, une chose donc très moderne, rend la mort anonyme et promeut ainsi l'honneur national au-delà de la lésion subie par un singulier. Pour ce qui est de la vie éthique relative, on dit que dans sa « droiture » (*Rechtschaffenheit*) elle crée le droit (*das Recht schaffen*) ; le droit délimite les sphères de liberté des singuliers les uns par rapport aux autres, de sorte que les singuliers poursuivent directement le particulier au sein des rapports de droit. Il est question, dans cet état, de profit, de possession et, tout à fait abstraitement, d'argent ; sa « justice » n'est atténuée que par l'équité. La totalité vivante à laquelle la droiture se rapporte, c'est la famille avec sa propriété et sa subsistance, non pas l'État (*Staat*) (bien que justement cet état (*Stand*) fasse des remises et donne aussi des aumônes). Cet état « n'est capable ni de vertu ni de bravoure car celles-ci sont une libre individualité. La droiture est sans individualité dans l'universalité de son état, et sans liberté dans la particularité de ses rapports » (PR 475 ; trad. Taminiaux). Seul le premier état accomplit la vie éthique universelle, conduisant dès lors à l'individualité (*Individualität*), qui reflète l'universel dans le singulier (*Einzelnen*), et à la liberté, qui est le libre accomplissement de l'universel dans le singulier. Pour le deuxième état, on ne peut dès lors donner aucune doctrine de la vertu, et si l'éthique est une doctrine de la vertu, il n'y a par conséquent pour le deuxième état qu'une philosophie morale. Le troisième état se rapporte, au-delà de sa confiance, à la bravoure du premier état. Au moins dans ses ébauches, Hegel a fait observer que les états ont, de ce savoir de soi de l'esprit éthique, une religion différente : le premier état, qui se sacrifie bien pour l'universel, vit dans son éthicité même comme dans l'esprit absolu ; il peut pour cela se représenter l'individualité de son peuple dans un

dieu national et ainsi se réconcilier, d'autant qu'il appartient à cette nation déterminée. Le deuxième état doit avoir dans la religion (par exemple dans la célébration du sacrifice du culte) un complément de sa propre vie éthique, dépourvue d'éthicité et de spiritualité, de son égoïsme bourgeois, et peut seulement ainsi participer au savoir de soi du spirituel.

D'après l'article *Du droit naturel*, le droit naturel indique la voie à la morale, car il montre comment la nature (en tant que nature seconde ou éthique dans l'histoire) parvient à son droit. La morale montre seulement la réflexion du droit dans les vertus, leur pulsation dans le singulier. L'éthique est la description naturelle des vertus, telles qu'elles se manifestent dans les grandes figures de l'antiquité. Mais là l'éthique en tant que doctrine de la vertu au sens propre du mot, est réservée au premier état, car si le deuxième état montre certes également un reflet de cet avènement de la nature à son droit, il ne s'agit pas d'un reflet dans les vertus héroïques, mais plutôt dans les « rapports » (« *Verhältnissen* ») de la sphère économique et de droit privé, telle qu'elle a été développée dans la modernité. Ce reflet, c'est ce que Hegel appelle moralité au sens plus étroit du mot, de sorte que la vie éthique du second état ne sera pas comprise grâce à une éthique, mais plutôt grâce à une science de la moralité (IV, 468 sq.). Manifestement Hegel s'oriente davantage, dans cette forme (*Fassung*) d'éthique, vers les grands poètes épiques et tragiques anciens, voire les historiens, que vers les philosophes Platon et Aristote. L'éthique de la noblesse grecque peut être une doctrine de la vertu, parce que le noble apparaît tout à fait comme un héros dans sa gloire, parce que ses actes découlent de cet être sien — de sa vertu. La *polis* est la communauté des hommes libres, où chacun voit chacun dans sa vertu ; la *politeia* n'est pas notre constitution ou notre police, mais plutôt le droit du singulier de s'asseoir lui-même en jugement et d'être actif dans l'assemblée du peuple. De manière modifiée, Aristote fait également sienne cette conception : le droit agir édifie les vertus ; inversement le droit agir découle à son tour des vertus. Si toutefois nous concevons la vertu comme un maintien (*Haltung*), nous importons alors beaucoup trop dans les conceptions antiques, avec le concept d'un maintien éthique, l'opposition kantienne de l'éthicité contre la nature. Hegel se tourne à vrai dire contre Kant et Fichte, qui oppriment « l'inclination naturelle » ; contre cette « laideur » Hegel élève le vrai « sens esthétique » (IV, 61 sq.). Ce qui guide évidemment Hegel, c'est la vue du fait que ni le pathos de la Révolution française ni le sens esthétique du néo-platonisme shaftesburien ou du néo-spinozisme ne peuvent effectivement renouveler la doctrine de la vertu : dans l'histoire moderne, l'État est engagé dans une grande création multiple ; il connaît des « rapports » (*Verhältnissen*) qui ne se démontrent plus dans une vertu, mais qui à leur façon cependant permettent à la nature de parvenir à son droit.

Hegel avait, dans sa période de Berne, relié, somme toute, la vertu aux droits et devoirs de l'homme ; le mot clé « vertu » renvoyait à la dignité de l'homme, qui, à l'être existant dans le domaine religieux et politique, oppose un devoir être. Dans sa période de Francfort, Hegel fait de l'amour le lien vivant des vertus, parce que le vivant se comprend en elles comme un être qui est un devenir et ne demeure pas un pur devoir être. Les travaux de Hegel à Iéna développent une philosophie pratique en partant de cette ébauche, grâce à la discussion avec la tradition et grâce aux questions

systématiques. Cette philosophie pratique contient aussi encore une doctrine de la vertu, qui met en évidence les différents modes selon lesquels la vie éthique d'un peuple historique se reflète dans le singulier. L'article de Hegel sur le droit naturel se réfère au *Politique* de Platon, qui au lieu des lois, dont la formulation est sans fin, pose comme but ultime le juste souverain. Hegel doit procéder ainsi, car il voit la vie éthique comme un universel historique qui peut faire complètement défaut en des situations d'exception et de transition ou des « bonds » et, par suite, a besoin de l'individualisation. Ce qu'est toutefois proprement la justice en tant que vertu, n'est pas discuté pour soi. Avec à la fois Platon et Gibbon, Hegel souligne que la chute de l'antiquité provient de ce que le « courage public », surtout la bravoure et dès lors la vertu des vertus, a disparu et a été remplacé par la pure vie privée (IV, 452, 456 sq.). Hegel justifie néanmoins aussi la droiture du monde moderne du travail, mais pour le moment seulement comme fondement nécessaire de la vie proprement politique. En n'attribuant la vertu qu'au premier état, il réduit unilatéralement le concept de vertu de façon telle que des côtés essentiels de sa conception antérieure de la vertu sont perdus : il n'y est plus question en un sens positif ni de la vertu dans le sens de la philosophie morale de Kant ni de la vertu publique dans le sens de Robespierre. Bien plutôt, la question de la vertu acquiert, par son lien au matin grec, un caractère romantique et nostalgique. Car ici la *Phénoménologie* aussi ajoute, dans ses analyses, une autre unilatéralité : lorsqu'elle déploie la dialectique de la vertu et du cours du monde, elle critique la « vertu » moderne, qui s'oppose de manière abstraite au mouvement de la réalité effective, et dès lors ne trouve justement pas le chemin de la vertu des anciens. La *Phénoménologie* voit de plus dans la Terreur la conséquence de la pensée abstraite de la liberté de la Révolution française, elle cherche en outre à critiquer le concept kantien du devoir comme un déplacement équivoque (*Verstellung*) ; mais elle ne lie ni l'une ni l'autre position au concept de vertu. (Ce sont d'abord les Leçons sur la philosophie de l'histoire du monde qui parlent de la « terreur de la vertu », à savoir de la tentative d'imposer, au moyen de la Terreur, l'opposition abstraite contre la réalité effective, et dès lors ses propres représentations de ce qui doit être. Entre temps Hegel n'avait pas seulement fait l'expérience de la Terreur d'en haut, telle que Robespierre la pratiquait, mais aussi — dans le meurtre de Kotzebue par Sand — d'une première terreur d'en bas.) Malgré toutes ces références au concept de vertu, Hegel n'arrive pas à renouveler systématiquement la doctrine de la vertu ni à en prendre congé comme de quelque chose à ne pas reprendre.

Dès les premières années à Iéna, Hegel se met à analyser la vie éthique concrète, le peuple individualisé, depuis ses éléments. Ces éléments ou ces puissances, Hegel les décline comme Aristote le fait au début de sa *Politique* : les hommes doivent parler les uns avec les autres, s'ils veulent édifier une communauté éthique ; ils doivent assurer leur subsistance par le travail ; ils doivent reproduire la vie dans la famille. Dans la seconde moitié de sa période d'Iéna, Hegel ne conçoit plus cette vie éthique concrète comme un procès tragique, qui porte au jour des individualisations puis les surmène à nouveau, mais comme l'accomplissement de la liberté, qui, dans le singulier, empiète sur la totalité de la vie éthique universelle (en tant que sujet devenu substance). Ainsi Hegel obtient-il la possibilité de déduire les puissances d'un principe unificateur

— qui est le Moi, l'intelligence et la volonté — ; de là justement que les phénomènes de vie éthique relative ou négative — surtout le travail et le droit légal — acquièrent une importance spéciale : c'est vers l'union immédiate de l'amour que tend le combat pour la reconnaissance, Hegel ne suit pas seulement Spinoza, mais aussi Hobbes et la théorie de la « crainte » comme le commencement de la sagesse, il ne pense pas seulement à la tragédie et à la philosophie grecque, mais aussi à Adam Smith. Lorsque Hegel, jusqu'au début de sa période d'Iéna, emploie le langage du citoyen, il paraît se rallier à la pensée de la Révolution française ; renoncer à ce langage et se servir de nouveau de la doctrine traditionnelle des états paraît être un pas en arrière. Ce pas en arrière est pourtant en même temps un pas en avant : la différence entre le citoyen et le bourgeois s'articule ; on s'aperçoit que la Révolution française s'illusionne elle-même lorsqu'elle élargit le droit du bourgeois et croit ainsi faire revenir le citoyen antique. Vers la fin de sa période d'Iéna, Hegel poursuit le rapport domination-servitude jusqu'au travail formateur ; il met ainsi un terme définitif à l'orientation de la vieille Europe vers l'éthique de la noblesse. La doctrine des états de la *Realphilosophie* de 1805/06 ne part pas d'une essence de l'homme, mais plutôt des différences économiques réelles ; lorsque Hegel, à cette occasion, détermine l'état « public » ou universel comme celui du négociant (« bureaucrates » !), du savant et du soldat, il n'a plus de motif de se reporter à une doctrine de la vertu au sens de l'éthique de la noblesse grecque. Le concept de vertu devient libre pour l'emploi polémique qu'en fait la *Phénoménologie*.

Honorer le destin, comprendre la justice comme destin réconciliateur, c'était le principal point de départ que Hegel, au début de sa période d'Iéna, retenait de ses démarches de pensée à Francfort et qu'il prenait pour base de sa philosophie pratique. Dans la seconde moitié de la période d'Iéna, il fait la tentative d'expliquer cette justice en tant que destin à partir d'un nouveau fondement, celui de la « reconnaissance ». Hegel avait analysé le combat pour la reconnaissance dans sa *Realphilosophie* ou sa philosophie sociale ; il a employé ce combat ensuite aussi à l'intérieur de la *Phénoménologie* comme un exemple qui doit illustrer une expérience déterminée de la conscience. La *Phénoménologie* veut présenter la conscience en relation avec les concepts logiques-métaphysiques ; dans les figures de la conscience et de la conscience de soi, elle déploie l'expérience que fait la conscience avec les concepts de la logique (transcendantale et formelle) au sens strict, et dans les figures de la raison, de l'esprit et du savoir de soi de l'esprit, la relation avec les concepts métaphysiques. La dialectique de la conscience sensible donne l'exemple de l'usage d'un mot démonstratif comme « ceci », qui, eu égard au concept d'être, renverse immédiatement le ceci visé, simplement individuel, en une certaine universalité : le mot « ceci » peut aussi bien viser *ce* ceci que celui-là et dit chaque fois un premier universel cumulatif. Les figures de la conscience de soi montrent comment il faut penser l'élévation de la vie à la vie consciente de soi ou à l'esprit, et ici l'exemple final de la conscience malheureuse illustre dès lors la « reconnaissance » comme le correspondant phénoménologique du plus haut concept logique (pour les entités métaphysiques la formulation est tirée des éléments des concepts logiques, il déploie avec le concept de reconnaissance, par exemple, la scission (*Entzweiung*) et le surpassement (*Überwindung*) de l'esprit moral dans le bien et le mal ou encore la

Christologie). L'esprit en tant que l'absolu est reconnaissance, c'est-à-dire : la vie reconnaît qu'elle a son *telos* dans la conscience de soi, la conscience de soi reconnaît qu'elle a son « fondement » (*Grund*) dans la vie, le divin veut devenir homme, l'homme se comprendre à partir de Dieu, et ainsi de suite¹¹.

La reconnaissance, comme Hegel la saisit, vise à la suprématie d'une pensée téléologique. Aussi la reconnaissance entre-t-elle en jeu comme l'élévation de la vie (téléologique) à la conscience de soi ; au lieu de la *praxis*, qui s'accorde sur des normes, c'est la *poiësis* d'un esprit universel qui commande. La philosophie pratique se déploie, de concert avec la philosophie « poiétique » de l'esprit absolu, comme une philosophie de l'histoire : comme le procès téléologique, qui s'élève vers son accomplissement et se laisse donc aussi saisir de manière systématique. En tant que science de l'expérience de la conscience, la *Phénoménologie* est en même temps une histoire transcendante et veut mettre à la disposition ces concepts par lesquels tous les phénomènes historiques possibles peuvent être compris ; pour peu que cette histoire de la conscience soit liée à l'histoire effective et sa contingence, nous en venons alors à « l'histoire conçue ». Ainsi s'annonce l'équation ultérieure du système et de l'histoire. La question demeure de savoir si dans une telle philosophie il y a, somme toute, encore de la place pour une éthique autonome et une philosophie pratique fondée sur elle.

III

Pour Platon, le savoir est vertu, mais les vertus se fondent dans le savoir. Les philosophes peuvent savoir l'ordre de l'être et ensuite axer le comportement éthique sur lui ; ainsi doivent être les rois. Nous savons que l'âme de l'homme a trois parties : la raison, la volonté, le désir, qu'à ces trois parties correspondent les trois états de l'État : les philosophes-rois, les guerriers, la paysannerie et l'artisanat. Aussi y a-t-il trois vertus cardinales : sagesse, bravoure et mesure, et en quatrième lieu la justice, qui a souci de l'équilibre dans la dite trinité. Aristote rompt avec cette position : la *technê* et la *praxis* ont, face à la théorie, leur propre vérité. Dans la raison pratique, ce n'est pas de principes premiers d'intellection qu'il s'agit, mais de buts ultimes, qui le sont relativement. La raison pratique ne peut par conséquent être un savoir de la vertu, qui donne une orientation au comportement à partir d'un ordre d'idées. Elle est seulement un acte-de-tendre (*Streben*) lié à la raison. Celui-ci choisit ses buts — il choisit par exemple une convivence, où l'homme n'est plus anthropophage ou n'est plus seulement « barbare » ; même par rapport au projet politique grec il introduit plus tard de nouvelles différenciations, ainsi celle entre l'État et la société. Pour donner cependant à cet acte-de-tendre une certaine rationalité, pour le lier donc à la raison, Aristote recommande que l'acte-de-tendre « habitué » tienne toujours le juste milieu et soit dès lors la vertu. Cette vertu éthique a besoin toutefois de la vertu dianoétique, afin de choisir, grâce au but, le juste milieu et, dans le milieu, le but. Ici-bas sous la lune changeante l'on a besoin surtout de la prudence comme œil de l'âme. La sagesse se tient, à vrai dire, plus haut que la prudence, car elle sait comment

11. Cf. L. SIEP: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Freiburg/München 1979.

est ce qui est toujours. Mais la critique aristotélicienne de Platon répond que, d'après sa conception, la sagesse ne peut remplacer la prudence ni la prudence devenir sagesse. Aristote demeure proche de la médecine, qui en vue de la guérison doit surveiller la situation ; ce qui est bon dans une situation, peut être mauvais dans l'autre. Il y a un *kairos* : on doit couper l'abcès quand il est mûr. Ce qui aide à l'orientation dans la situation spécifique, c'est la prudence, d'où aujourd'hui encore la juris-prudence tient son nom.

Hegel ne fonde justement pas la philosophie pratique dans une éthique autonome, mais il la ramène à nouveau à la logique et métaphysique une. Dans cette logique et métaphysique, la praxis humaine tombe dans la proximité et sous l'influence prépondérante de la vie, et dès lors de la téléologie. La différence entre la vie et l'histoire et entre le « poétique » et la pratique n'est plus mise en évidence de façon suffisante. De surcroît, la logique de Hegel s'effondre au moment de son élaboration en Science de la logique, par la façon dont les chapitres aussi importants du projet de 1806 (spécifiquement un sixième de l'ouvrage projeté) que ceux concernant l'esprit (éthique) et le savoir de l'esprit, en sont éliminés ou encore sont réduits à moins de chapitres ou de propositions (sur l'idée pratique et l'idée absolue). Ce qui est présenté comme idée pratique ou idée du bien, ne correspond pas une seule fois au « bien vivant » de la *Philosophie du droit*. Lorsque Hegel introduit la doctrine des idées, il pose d'emblée l'idée pratique (par exemple de l'État, que nous-mêmes construisons) immédiatement avec des idées comme l'idée du monde — une entreprise absurde, significative toutefois quant à l'équation de la nature et de l'esprit et des propos aussi névrotiques que ceux touchant les étoiles comme pure éruption cutanée du ciel. La dialectique, qui répond au caractère méthodique de cette métaphysique, est un procès téléologique achevé. Or si la praxis a pour terme un *ceci* spécifique, une telle dialectique ne peut que gêner l'édification d'une philosophie pratique suffisante¹².

Dans sa Recension de Jacobi à Heidelberg, Hegel loue Aristote, parce qu'il a critiqué Socrate (dès lors aussi Platon) : Socrate a fait de la vertu un savoir et du coup supprimé le « côté alogique (*alogischer*) de l'âme ». Hegel loue semblablement Jacobi parce qu'il s'est opposé à « l'unilatéralité de la subjectivité fichtéenne », la « raison concrète, sous le nom populaire de *cœur* ». Hegel voit avec justesse que la critique d'Aristote est plus précise que l'esthétique du sentiment de Jacobi, car elle a maintenu en opposition à l'universel du devoir-être (*Sollen*) « la pulsion et les mœurs (*pathos kai êthos*) ». Mais ensuite Hegel lui-même en arrive à dire que la pulsion, l'habitude et les mœurs appartiennent seulement à ce côté « inconscient » de l'âme, qui doit être porté à la conscience et être hissé dans le concept. Hegel détruit ainsi les modes différenciés suivant lesquels Aristote, reconnaissant le côté « alogique » de la praxis, avait engagé ensemble praxis et théorie dans une éthique autonome. La philosophie de l'esprit subjectif de Hegel traite d'affect et de sentiment, de passion et

12. La « dialectique » me semble devoir être développée davantage selon la tradition aristotélicienne d'une dialectique topique ; cf. mon article *Dialektik und Topik*, dans le *Gadamer-Festschrift : Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen 1970. Bd II. 273–310, aussi dans *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Hrsg. v. M. Riedel. Bd 2. Freiburg 1974. 291–331.

de vertu sur différents plans, mais toujours sous la prémisse que les « côtés alogiques » doivent être portés jusqu'à l'esprit théorético-pratique, « libre ». Cette philosophie de l'esprit subjectif fait bon marché de ce qu'Aristote et, d'une autre façon, Kant avaient apporté au thème.

La *Philosophie du droit* développe, sous le titre « La moralité », une doctrine de l'agir qui oppose une éthique de la responsabilité à l'éthique kantienne de la disposition. Le sommet le plus élevé de la moralité est toutefois une conscience morale qui prend en charge le bien vivant d'une façon telle qu'une suite achevée d'institutions donnant la mesure peut en sortir comme un accomplissement de l'histoire. En ce qui concerne ces institutions, il ne s'agit pas en premier lieu — comme Hegel l'a présumé jadis avec Montesquieu — de « vertu » comme principe des républiques. À l'époque qui précède l'éthicité, la vertu « héracléenne » peut être nécessaire, à des époques ultérieures elle peut faire figure de terreur de la vertu ; l'époque moderne est devenue pour Hegel tellement compliquée, que sa substance éthique ne se présente absolument plus dans des individus singuliers ; seules les institutions, et non les vertus, peuvent stabiliser la vie éthique. En fait, l'époque baroque a représenté encore, dans les églises et les châteaux, les affects et les vertus, et a offert aux hommes, grâce à de telles représentations, une orientation dans la vie. Lorsqu'on fait, à l'époque moderne, des tentatives de restructuration d'une doctrine des affects et des vertus, elles ont facilement quelque chose de Nazaréen (à l'instar d'une certaine peinture). N'est-ce pas tout de même encore une question philosophique que de savoir ce qu'est donc l'angoisse, dont tous parlent, ou, dans le domaine de la politique sociale et de la constitution, ce qu'est la justice ? ¹³

Aristote avait déjà montré contre Platon que, dans des domaines différents, des « justices » déterminées différentes sont nécessaires, que la justice doit être complétée par l'équité dans les cas d'exception, mais qu'elle se tient, par-dessus le marché, proche d'une vertu comme « l'amitié ». À notre époque, Perelman a montré dans une étude plus ancienne qu'il y a, selon les points de vue directeurs, des justices différentes. Dans une étude ultérieure, il veut aussi discuter encore rationnellement, de manière rhétorique et dialectique, ces points de vue. Il peut convenir avec Rawls de sa détermination de la justice comme « fairness », mais Perelman critique, dans l'essai de Rawls, le fait que le « fair play » ne vaut que pour des joueurs qui sont homogènes pour l'essentiel et qui ont accepté les règles du jeu. Déjà un peu d'expérience politique suffit pour reconnaître que, dans la société d'aujourd'hui, cette situation d'issue (*Ausgangssituation*) ne peut être présupposée. La propriété et la sphère privée n'ont pas, aux yeux des libéraux, valeur de privilège, qui doit être aboli par la révolution, tandis que c'est le cas pour les socialistes ; ceux-ci interviennent dans la sphère de la propriété privée, afin de mieux pourvoir aux besoins de tous. Avec ses présuppositions libérales, Rawls dépasse l'utilitarisme, puisqu'il requiert une utilité de l'inégalité non pas seulement pour l'ensemble de la société, mais pour chaque singulier. C'est justement autour de tels principes que persiste la dissidence.

13. Cf. ma conférence *Wovor die Angst sich « ängstet »*, dans *Nimmt die Angst zu?* Hrsg. v. W. Böhme. Karlsruhe 1979, 23-40, aussi dans : *Zeitwende* 51 (1980). 1-18. Pour ce qui suit, Chaim PERELMAN : *Über die Gerechtigkeit*. München 1967.

Perelman lui-même fait la présupposition (des « Lumières ») que la discussion des principes dans l'histoire conduit à des généralisations toujours plus fortes. Au lieu de cela, on doit reconnaître que les représentations directrices de la justice ont leur histoire. Toutefois nous voilà renvoyés aux questions d'où partait Hegel dans ses travaux politiques concrets, mais qu'il s'est dissimulé une fois de plus dans sa systématique.

(Traduit par Thomas De Koninck)